

Prophetie in den Chronikbüchern: Jahwes Wort in zweierlei Gestalt?

I Einleitung

Mehr noch als das dtr. Geschichtswerk ist die chronistische Darstellung der Vergangenheit von prophetischen Gestalten durchsetzt. Es begegnet geradezu eine »Fülle des Prophetentums«. ¹ Außer den acht auch in Samuel / Könige namentlich genannten Figuren tauchen in den Chronikbüchern ² noch Jeremia und weitere acht, sonst völlig unbekannte sowie zusätzlich einige anonyme Propheten auf. ³ Wie ist dieser literarische Andrang zu erklären und welche Rollen spielten die »Boten« bzw. »Botinnen« oder die »Männer« bzw. Frauen »Gottes« im Konzept der chronistischen Überlieferer? Wie verhalten sie sich nach chronistischem Verständnis zu anderen Mittlerfiguren, etwa Priestern und Leviten? Welches sind ihre spezifischen Aufgaben und wie üben sie diese aus? Was ist der Unterschied zwischen dem Gotteswort der Tora und dem aus Prophetenmund? Besitzt das chronistische Prophetenbild Besonderheiten gegenüber dem deuteronomistischen oder dem klassischen, aus den Schriftpropheten erhobenen? Fragen über Fragen, die noch brisanter werden, wenn man bedenkt, daß die spätpersische Zeit, also das 4. Jh. v. Chr. – wahrscheinlicher Entstehungszeitraum der Chronikbücher – hier und da als prophetenlos oder gar prophetenfeindlich galt (vgl. Sach 13,3). Ich möchte den Textbefund neu sichten und am Ende vorsichtig Schlußfolgerungen für Prophetenbild und Wortverständnis der Epoche ziehen – eine bescheidene Geburtstagsblume für den lieben Freund aus den frühen sechziger Jahren. ⁴

1 Willi, Thomas: Die Chronik als Auslegung (FRLANT 106), Göttingen, 1972, 216.

2 Esra / Nehemia schenken den prophetischen Phänomenen wenig Aufmerksamkeit, vgl. Esr 1,1. Die Prophetin Noadja (Neh 6,14) ist eine Betrügerin, damit abschreckendes Beispiel für Falschprophetie. Der Begriff נָבִיא erscheint nur sechsmal in Esra / Nehemia, davon zweimal negativ konnotiert (Neh 6,7,14), viermal positiv (Esr 9,11; Neh 9,26.30.32 = sämtlich in rückschauenden Bußgebeten).

3 Die namentlich Benannten sind: Amasja (I Chr 12,19); Asarja (II Chr 15,1-8); Hanani (II Chr 16,7-10); Jahasiel (II Chr 20,13-20); Elieser (II Chr 20,35-37); Sacharja (II Chr 24,20-22); Sacharja (II Chr 26,5); »It can hardly be the prophet / priest of that name mentioned in 24:20-22.« De Vries, Simon J.: 1 and 2 Chronicles (FOTL XI), Grand Rapids, 1989, 356); Oded (II Chr 28,9-15).

4 Ein Grundproblem ist sicherlich, ab wann wir überhaupt von einer zusammenhängenden Prophetie in Israel sprechen können. Vielleicht haben Dtr und

II Situationen

Wie treten die prophetischen Gestalten in der Chronik auf? Lokal, Szenarium, Gegenspieler können uns einen ersten Anhaltspunkt geben, wie die Chronisten die Gottesmittler der Vergangenheit einschätzten. Daraus läßt sich wiederum hoffentlich auch erkennen, ob und wie weit zeitgenössische Vorstellungen und Bewertungen mit in die Vergangenheitsdarstellung einfließen.

Eine bevorzugte Situationsangabe ist – ganz wie im dtr. Werk – die Nebeneinander- bzw. Gegenüberstellung von Prophet und König. Diese Paarung gehörte für den Chronisten mangels eigener Monarchie definitiv der fernen Vergangenheit an. Sie ist deshalb klar den Geschichtsquellen entnommen und – auf den ersten Blick – ohne erhebliche Veränderungen weiterverwendet worden. Nathan und Gad flankieren den König David (I Chr 17; 21,9-19). Sie fungieren als Ratgeber, die allerdings mit Jahwe kommunizieren können (verbal? orakular? ohne mantische Hilfsmittel?), ähnlich wie die Ephod-Priester in der Aufstiegsgeschichte Davids. – Semaja (2 Chr 11,2-4; 12,5-8) verbietet Rehabeam wie in I Reg 12,21-24 den Bruderkrieg gegen Jerobeam. Sein zweiter Auftritt ist allerdings eine nur chronistisch überlieferte Bekehrungspredigt an den König und die »Obersten Judas, die sich in Jerusalem aus Furcht vor Schischack versammelt hatten« (II Chr 12,5). Die »Demütigung« oder »Selbsterniedrigung« der Angeredeten wendet die härteste Strafe ab (vgl. II Chr 32,26; 33,12f; 34,27; nur die letztgenannte Josia-Begnadigung durch Hulda ist nach diesem Bußmuster auch in II Reg 22,19 überliefert). – Der Prophet Jehu ben Hanani ist aus I Reg 16 als Gegenspieler Baesas bekannt. In II Chr 19,2 geht er dem aus Samaria heimkehrenden Josaphat vor den Toren Jerusalems entgegen und zieht ihn wegen seiner Freundschaftspolitik mit dem abtrünnigen Nordreich zur Rechenschaft. – Der Prophet Elia schickt II Chr 21,12-15 aus seiner Karmel-Heimat einen im dtr Eliazyklus völlig unbekannten Brief an den jüdischen Regenten. Er warnt diesen vor der Ahabschen Abgötterei und kündigt eine schwere Unterleibskrankheit als Strafe an. Dem König »traten die Eingeweide heraus«, und »er starb unter schlimmen Schmerzen« (II Chr 21,19). – Jesaja erhebt zusammen mit dem König Hiskia seine Stimme im Fürbittengebet (II Chr 32,20). – Bei der Prophetin Hulda erfahren wir fast wortgetreu, was sie den Abgesandten des Königs Josia auch im Königsbuch übermittelt (II Chr 34,22-28 vgl. II Reg 22,14-20). – Jeremia singt im chronistischen Werk ein Klagelied auf den gefallenen Josia (II Chr 35,25). Ansonsten gilt er den späten Historikern als besonderer Garant der Zuverlässigkeit prophetischer Zukunftsansagen (II Chr 36,12.21.22). –

Chr erst das theologische Kollektivphänomen im Zuge der exilisch-nachexilischen Verschriftlichung versprengter prophetischen Tradition aufgebaut? Dann wären die Chronikbücher der eigentliche Anfangspunkt, nicht das Endstadium, von Jahwe-Prophetie im Alten Testament, vgl. Gerstenberger, Erhard S.: *Ausblick*. In: Blenkinsopp, Joseph: *Geschichte der Prophetie in Israel*, Stuttgart, 1998, 266 – 290.

Diese namentlich aus dem dtr Werk bekannten Propheten bleiben also in der Juxtaposition mit dem König erhalten, doch sind bei näherem Zusehen funktionale Neuaktzentuierungen erkennbar. Die Propheten bleiben Strafankündiger, scheinen sich aber in Richtung Bußprediger (vgl. schon die dtr Passagen im Jeremiabuch), Berater und Seelsorger für den König zu entwickeln. Das wird besonders augenfällig an II Chr 32,20, dem gemeinsamen Gebet von Jesaja und Josia (vgl. II Chr 25,15f). Auch die schriftliche Kommunikation zwischen weit entfernten Propheten und davidischem König kann als zivile, nichtstaatliche Veranstaltung gesehen werden. Aus der königlichen Perspektive formuliert: Der Monarch ist in der ganzen Chronik bürgerlich auf die Augenhöhe des Propheten heruntergestuft, er gehört, wenn auch als leitende Figur, zur Gemeinde Jahwes, wie sie aus dem 4 Jh. v. Chr. vor Augen steht.⁵ In diesem neuen sozialen Kontext gilt die Prophetenrede allerdings als entscheidendes Jahwe-Wort.

Die Reihe der »neuen« Propheten, die nur im chronistischen Werk vorkommen, kann uns helfen, das zeitgenössische Image der Propheten besser herauszuarbeiten. Amasja ist und bleibt Soldat. Ihn »überkleidet« der »Geist« Jahwes (I Chr 12,19): Eine archaische, kriegerische Ekstase scheint durch, die man nicht mit der prophetischen Geistbegabung in Verbindung bringen muß. – Hanani (II Chr 16,7-10) erhebt in traditioneller Weise Anklage gegen König Asa und verkündet Kriegsunheil. Das thematische Stichwort ist נָשָׂא, niphāl, »sich stützen auf« (vgl. Jes 10,20; 30,12; 31,1; Mi 3,11), ein theologisch hochträchtiges Wort, das die persönliche Gottesbeziehung anspricht. Die Unheilsansage hat somit theologisch-argumentativen Charakter. – Das ist noch deutlicher bei den Auftritten der Propheten Asarja ben Oded (II Chr 15,1-8) und Sacharja II (II Chr 26,5), die nach Stil und Inhalt ihrer Rede dem König jeweils autoritative religiös-ethische Weisung geben. Der »Geist Gottes« kommt über Asarja, der dem König Asa nach dessen Sieg über die Kuschiter entgegenzieht und ganz Juda und Benjamin anredet. Der Prophet belehrt post factum die Sieger ausführlich über die Gründe des Eingreifens Jahwes und spricht ihnen dann aufmunternde Kraftworte zu: »Ihr aber, stärkt euch und werdet nicht schlapp, denn der Lohn eurer Mühen ist da« (II Chr 15,7). Zusammen mit dem nachfolgenden Auftritt des Hanani (II Chr 16,7-10, s.o.) ergibt sich ein prophetisches Lehrstück über das rechte Gottvertrauen am Beispiel des wankelmütigen Königs Asa. Die Darstellung Sacharjas II ist regelrecht geprägt von Unterweisungsterminologie: Er lehrt (יָרָא, hiphil) den König Usia »Gottesschau« (?), »Gottesfurcht« (?), der Text ist beim Lehrinhalt nicht klar (II Chr 26,5). Die lehrhafte

5 Vgl. schon Dtn 17,14-20. Eine umfassende Untersuchung des Königsbildes in der Chronik steht noch aus. Doch zeigen die Reden und Gebete der Könige, sowie ihre Maßnahmen zur Organisation der Gemeinde eindeutig in die oben angedeutete Richtung, so zahlreiche Forscher seit Julius Wellhausen; anders Japhet, Sara: *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought* (BEAT 9), Frankfurt, 1989, 428 – 444. Die Verfasserin fragt aber nicht nach den möglicherweise zeitgenössischen Zügen im Königsbild.

Intention dagegen kann nicht bezweifelt werden: Der Prophet ist (Tora?) Pädagoge. – Der namenlose Gottesmann, welcher dem König Amazja entgegentritt, redet ebenfalls wie ein Weiser, nicht konfrontativ als Unheilsprophet (II Chr 25,7f; vgl. I Reg 13,2f). Amazja fügt sich der Belehrung, entläßt die angeheuerten israelitischen Söldner, gewinnt die Schlacht, muß allerdings Plünderungen durch die düpierten Israeliten hinnehmen. Die prophetische Rechnung geht also nicht glatt auf, wie das auch im weisheitlichen Milieu gang und gäbe ist (II Chr 25,5-13). Amazja steht dadurch in einem merkwürdigen, unprophetischen Zwielicht. Die anschließende Geschichte spinnt den Faden der prophetischen Intervention weiter. Der König bringt aus dem siegreich bestandenen Kampf gegen die Edomiter auch deren Götterbilder als Beute mit und »betete sie an und opferte ihnen« (II Chr 25,14). Nun schickt Jahwe im Zorn einen richtigen (aber auch anonymen) Gerichtsverkündiger. Amazja droht ihm mit der Todesstrafe und bringt ihn dadurch zum Schweigen (II Chr 25,15f). Die Rede dieses Gottesboten ist aber typischerweise, wie es scheint, nicht die direkte Gerichtsbotschaft, wie wir sie aus manchen Prophetenbüchern kennen. Vielmehr rührt der Prophet nur mit einer rhetorischen Frage an die Wunde des Unglaubens: »Warum suchst du die Götter des Volks, die ihr Volk nicht aus deiner Hand erretten konnten?« (V. 15). Der Kontext ist durchsetzt mit dem Vokabular des Beratens. »Hat man dich zum Ratgeber (יָצִי) des Königs gemacht?« Der Prophet antwortet: »Gott hat beschlossen (יָצָא), dich zu verderben, denn ... du hast nicht auf meinen Rat (יָצִי) gehört« (V. 16). Auch in II Chr 25 kommt wie in der Asa-Geschichte das von Propheten inszenierte doppelte Paradigma des gehorsamen und abtrünnigen Königs zum Zuge. Von den restlichen Prophetengeschichten hält sich noch eine an das traditionelle Muster einer gezielten Gerichtsbotschaft: II Chr 20,35-37 gibt lakonisch den Spruch des Propheten Elieser wieder, allerdings ohne jede formelhafte Rahmung: »Weil du dich mit Ahasja verbunden hast, zerstört Jahwe dein Werk!« (V. 37). Das Resultat: »Die Schiffe zerschellten und konnten nicht nach Tarsis fahren.« (V. 37). – Die drei folgenden Episoden sind von höchstem Interesse, weil sie den jeweiligen Propheten in engstem Kontakt mit der Gemeinde vorführen. Sacharja I, der einzige Märtyrerprophet in der Chronik, wurde vom Geist Gottes ergriffen und »trat vor das Volk« (II Chr 24,20) und erhob generelle Anklage wegen Abtrünnigkeit: »So spricht Gott: Warum übertretet ihr die Gebote Jahwes? Ihr werdet kein Glück damit haben, denn ihr habt Jahwe verlassen; darum wird Jahwe euch auch verlassen.« (V. 20b). Das Stichwort »verlassen« (עָזַב) hat einen hohen theologischen Wert bei den Chronisten; sein Subjekt ist normalerweise die Jahwe-Konfessionsgemeinschaft.⁶ Der prophetische Auftritt ist also eine Art Gemeindeermahnung. Die Steinigung des Propheten geschieht im Vorhof des Tempels, das ist das chronistische Gemeindehaus.

6 Vgl. Gerstenberger, Erhard S.: Artikel עָזַב. In: ThWAT V, 1200 – 1208.

Im Fall des Propheten Oded (II Chr 28,9-15) wird die Situation noch klarer, obwohl die Szenerie nordisraelitisch ist. Pekach, der König des und führt ein Riesenheer von Gefangenen als Sklavinnen und Sklaven in seine Hauptstadt Samaria (II Chr 28,8). Der in Samaria ansässige Prophet hält eine argumentative Rede gegen die Behandlung der »Brüder« (V. 9-11). Die von Jahwe sanktionierte Strafaktion an den Judäern ist mit überzogener Wut und Grausamkeit ausgeführt worden – ein beliebtes Motiv, das Schema Strafender – Bestrafter umzukehren (V. 9b; vgl. Jes 14,1-2; 33,1; 34,1-17; 37,21-29; 42,18 – 43,7 usw.). Die Unterjochung, ja, Versklavung, des Brudervolkes Juda soll nun weitergehen, indem vor allem Frauen und Kinder (die wehrfähigen Männer sind getötet worden) als Leibeigene genommen werden (V. 10). Sollte das von Jahwe, dem Gott Israels und Judas, erlaubt sein? Der Prophet stellt in der Tat diese rhetorische Frage (V. 10b: »Ist denn das nicht Schuld bei euch gegenüber Jahwe, eurem Gott?«). Die Antwort ist klar. Unter der Verantwortung vor dem gemeinsamen Gott kann man so nicht miteinander umgehen. Der Prophet beschwört den Zorn Jahwes und rät zur schleunigen Rückführung der kriegsgefangenen Frauen und Kinder (V. 11). Der Apell findet Unterstützung von vier namentlich genannten, ephraimitischen Clan-Chefs. Ihre Rede echoet die Prophetenansprache (V. 13). Sie setzen die Mahnung um, indem sie die von den Heerführern Freigelassenen geschwisterlich bekleiden, beköstigen, salben und nach Hause geleiten (V. 15). Das alles geschieht im Namen der *הַשָּׂרִים וְכָל־הַקְהָל*, »der Gemeindeleiter⁷ und der ganzen Gemeinde« (V. 14). Monarchische Autoritäten sind in diesem Abschnitt nicht in Sicht. Die Glaubensgemeinschaft agiert eigenständig, auf Anrede und Rat des von Gott beauftragten Mittlers, in einem bestimmten Modus, der die aktive Vergeschwisterung mit den Mißhandelten einschließt.

Vom gleichen Format ist die Episode mit dem aus levitischer Familie stammenden Propheten Jahasiel. Sie bildet eine Szene in einer großartigen Josaphatperikope (II Chr 20). Aus dem Ostjordanland nähern sich feindliche Heeresgruppen; in Juda werden Fasten- und Bittgottesdienste zur Abwehr der Gefahren gehalten (V. 1-4). Der besonders jahwetreue König ist mitten unter der verängsteten Gemeinde und spricht als deren spiritueller Leiter ein formgerechtes Klage- und Bittgebet (V. 5-12). Sachgemäß ist es durchweg in der ersten Person Plural der anbetenden Versammlung gehalten. Nach der Anrufung Jahwes (»Gott unserer Väter«, V. 6) folgt der Lobpreis des mächtigen Weltenherrschers, der – Geschichtserinnerung! – den Israeliten (»Nachkommen Abrahams, deines Freundes«, V. 7b) das Heimatland geschenkt hat (V. 6-7). Der Rückblick auf den Tempelbau (V. 8f; Anspielung auf II Chr 6,28-31) hat die Funktion einer Vertrauensäußerung. Dann folgen gattungsgerecht Klage und Bitte (II Chr 20,10-12), die aber offensichtlich nicht aus der monarchi-

7 *שָׂרִים*, »Oberster, Leiter« hat in den Chronikbüchern kaum noch militärische, dafür aber deutlich zivile, speziell gemeindliche Konnotationen, vgl. Niehr, Hermann: ThWAT VII, 875f.

schen, sondern der (nach)exilisch-gemeindlichen Situation stammen: »Du, unser Gott, willst du nicht Gericht halten über sie? denn wir sind machtlos gegenüber diesem großen Haufen, der gegen uns heranzieht. Wir wissen nicht, was wir tun sollen; sondern auf dich sind unsre Augen gerichtet.« (V. 12; Zürcher Bibel). Stil, Inhalt und Positionierung des Gebets spiegeln voll und ganz den Klagegottesdienst.⁸ Diese Tatsache wird durch die folgenden Verse in aller Deutlichkeit unterstrichen. »Alle Männer Judas standen vor Jahwe, mit ihren Kleinkindern, Frauen und Kindern.« (V. 13).⁹ Das ist die Formel für volle Gemeindepräsenz und gottesdienstliche Versammlung.¹⁰ Mitten in dieser Versammlung, das wird ausdrücklich betont, empfängt der Levit Jahasiel den göttlichen Geist (V. 14) und wendet sich mit einer Jahwebotschaft an alle, einschließlich des Königs: »So spricht Jahwe zu euch: Ihr sollt euch nicht fürchten und nicht verzagen ...« (V. 15). Der Kampf mit den Feinden werde dank des direkten Eingreifens Gottes und ohne Zutun der eigenen (gar nicht vorhandenen!) Armee siegreich ausgehen (V. 15-17). Die gottesdienstliche Gemeinde hört das Prophetenwort, beugt sich im Gebet und läßt die Leviten den Lobgesang anstimmen (V. 18f). Am nächsten Tag geschieht das angekündigte Wunder: Die Feinde reiben sich nach einer Kurzansprache Josaphats unter dem Hymnengesang der levitischen Sänger selbst untereinander auf (V. 20-23). Der den Sieg auslösende Gottesdienst ist in seinen Umrissen klar geschildert. Das prophetische Wort mitten in der Liturgie ist weniger ein spontanes Orakel als ein formalisierter Heilszuspruch levitischer Prägung, wie er besonders in der jesajanischen Tradition überliefert ist. Dem oben zitierten, stereotypen Eingang folgt die Begründung »... denn nicht ihr kämpft, sondern Gott« (V. 15).¹¹ Der levitische Prophet erweist sich als ein Mitglied der Jahwe-Gemeinde, die in ihrem Gottesdienst auf das Wort ihres Gottes hört.

III Reden und Funktionen

Wir haben bisher mehr auf das Gegenüber des Propheten zum König und die merklichen Abwandlungen dieser Szenerie geachtet als auf die prophetische Botschaft und ihre Dimensionen im Zusammenhang der nachexilischen Gemeinde. Wenn es jetzt um diese letzteren Bestimmungen geht, dann sollten wir uns noch einmal die hier vorausgesetzten Annahmen vor Augen halten. Die meisten Exegetinnen und Exegeten der chronistischen Werke fragen primär nach dem historischen Wahrheitsgehalt der untersuchten Texte, Quellen und Schichten. Ich

8 Zu Struktur und Lebenssitz von kollektiven Klagepsalmen vgl. Gerstenberger, Erhard: Psalms (FOTL XIV), Grand Rapids 2001.

9 nach Japhet, Chronicles, 780.

10 Vgl. II Chr 6,3; 7,6; 15,13; 31,18; Esr 10,1; Neh 8,1-3; 10,29; 12,43.

11 Vgl. Westermann, Claus: Prophetische Heilsworte im Alten Testament (FRLANT 145), Göttingen, 1987; Schoors, Antoon: I am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL – LV (VT.S 24), Leiden, 1973.

gehe davon aus, daß traditionelle Geschichtsinhalte überliefert werden, daß sie aber vorrangig auf die prägenden zeitgenössischen Vorstellungen hin befragt werden sollten, denn jede Epoche malt die Geschichte nach dem in ihr geltenden Kolorit. Hier geht es darum: Wie haben die Chronisten prophetische Gestalten dargestellt? Die selbstredende Annahme lautet: Sie haben das Prophetenbild überwiegend nach der im 4. Jh. v. Chr. in Juda möglichen Erfahrung mit Prophetie gemalt. Darum müssen vor allem die prophetischen Äußerungen einer näheren Untersuchung unterzogen werden. Denn nach allem, was wir über die Verkündigung des Gotteswortes wissen (vgl. bes. Neh 8) war im nachexilischen Juda schon längst die »Lesung« der Tora üblich. Wie kann dazu der mündliche Vortrag prophetischer Mittler stimmen? Oder hat es bereits Verlesungen prophetischer Texte gegeben?

Im Rückblick faßt das chronistische Werk die Tätigkeit der Propheten so zusammen:

Jahwe, der Gott ihrer Väter, schickte immer wieder durch seine Boten [Worte] an sie, denn er hatte Mitleid mit seinem Volk und seiner Wohnstatt. Sie aber verspotteten die Boten Gottes, verachteten seine Worte, verhöhnten die Propheten, bis der Zorn Jahwes nicht mehr aufzuhalten war. (II Chr 36,15f)

Diese summierende Darstellung der Prophetengeschichte liegt in der dtr. Tradition, wie sie besonders im Jeremiabuch zum Tragen kommt,¹² doch zeigt sie einige Besonderheiten. Die betonte Bezeichnung »Boten« (מְלָאכִים) mit der nachklappenden Exemplifizierung »Propheten« und der gezielte Hinweis auf die übermittelten göttlichen »Worte« läßt vielleicht ein »modern«-persisches Sendungs- und Kommunikationsverständnis durchblicken. Das Großreich war straff organisiert. Boten, die oft ihre Botschaft auch in schriftlicher Form bei sich führten,¹³ verkehrten zwischen den Verwaltungszentren (vgl. Esr 4,6-24). Vorstellungen von derartiger politischer Kommunikation¹⁴ scheinen hinter der Botentitulatur für die Propheten zu stehen.¹⁵ Jahwe benutzt die Propheten (Seher; Visionäre; Gottesmänner), um seine Mitteilungen an die Gemeinde zu senden. Propheten wären dann weniger spontan auftretende, vielleicht gar

12 Vgl. Jer 7,25; 25,4; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; aber auch II Reg 17,13; 21,10; 24,2; II Chr 24,19 u.ö.; Thiel, Winfried, Die dtr. Redaktion von Jeremia von Jeremia 1 – 25 (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn, 1973; derselbe, Die dtr. Redaktion von Jeremia 26 – 45 (WMANT 52), Neukirchen-Vluyn, 1981.

13 Als Beispiel diene Neh 6,1-9: Der rege diplomatische Austausch geschieht durch Boten (Neh 6,3), die aber nicht immer explizit genannt werden (vgl. V. 2: »[sie] sandten zu mir folgende Botschaft ...«; V. 4). Speziell kann ein besonderer Vertrauter der Bote sein, der trägt hier einen »offenen Brief« bei sich. (V. 5). Im politischen und wirtschaftlichen Bereich war die schriftliche Kommunikation weit verbreitet.

14 Die Chronisten hatten eine gewisse Vorliebe für die Botendesignation: Sie fügen sie z.B. in die dtr. Vorlage ein: vgl. I Chr 19,2.16 mit II Sam 10,2.16 und II Chr 35,21 mit 2 Kön 23,29.

15 So Freedman, David N. u.a., ThWAT IV, 895f.

ekstatische Ekzentriker, sondern fest angestellte Kommunikatoren des Gotteswortes, das per Dekret Jahwes an das Volk befördert werden muß. Sie heben sich von den anderen (gottesdienstlichen) Akteuren ab. Die Könige sind überwiegend die Organisatoren der liturgischen Gemeinschaft, sie sind auch Vorbeter im Kult und Ermahner zum Gottvertrauen, Warner vor Abweichungen. Ein Großteil der chronistischen Ansprachen geht auf die Monarchen, die damit das Format von nach-exilischen Gemeindeleitern bekommen. Auf der anderen Seite stehen – als Tempelkultpersonal – die Leviten und Priester. Vor allem den ersten wird eine wichtige Hilfestellung im Opferkult eingeräumt. Sie haben mit der Toraverkündigung weniger direkt zu tun, wie die Maßnahme Josaphats II Chr 17,7-9 zeigt:

Im dritten Jahr seiner Regierung schickte er seine Fürsten ... [5 Namen] ... aus mit dem Auftrag, in den Städten Judas zu lehren. Bei ihnen waren die Leviten ... [7 Namen] ... ; bei ihnen waren auch die Priester ... [2 Namen] Sie unterrichteten in Juda; bei ihnen war auch das Torabuch Jahwes. Sie zogen in allen Städten Judas umher und unterwiesen das Volk.

Bemerkenswert ist die Beiordnung verschiedener Instanzen im Unterweisungsprozeß (vgl. Neh 8,4). Hauptverantwortlich sind die »Fürsten« des Königs Josaphat. Wir dürfen annehmen, daß dem Politikeradel der Königszeit in der nachexilischen Periode die Gemeindeleitung der Glaubensgemeinschaft Neu-Israels entspricht, ja, daß die Funktionen der geschichtlichen »Fürsten« nach dem Vorbild dieser spirituellen Anführer entworfen sind.¹⁶ Helfer sind die Leviten und Priester, eigentliche Autorität ist die zuletzt beigefügte Tora Jahwes. Propheten fehlen in dieser Lehrstruktur, möglicherweise, weil sie ein besonderes Verhältnis zur Tora hatten. Sie sind nicht einfach Prediger des verfaßten Wortes Gottes. Die Geistbegabung befähigt sie, zusätzliche »Offenbarungen« des Willens Jahwes zu artikulieren, wenn auch, wie wir sehen werden, im Stil der Tora. Die laufende Unterweisung im Wort Gottes geschieht also durch andere als prophetische oder priesterliche Funktionäre.

Das erweist sich sogleich bei einigen probeweisen Analysen von prophetischen Reden. Asarja ben Oded übermittelt eine lehrhafte, toragerechte, neue Botschaft, die ihre sofortige Wirkung auf den angeredeten König Asa nicht verfehlt.¹⁷ Sie lautet:

Hört mich an, Asa und ganz Juda und Benjamin: Jahwe ist mit euch, so lange ihr bei ihm bleibt. Wenn ihr nach ihm fragt, läßt er sich von euch finden. Wenn ihr ihn aber verlaßt, dann verläßt er euch auch. Lange Zeit hindurch war Israel ohne den wahren Gott, ohne einen Priester, der lehren konnte, ohne Tora. In der Not wandte man sich

16 Der Begriff שׂר hat offensichtlich einen solchen Bedeutungswandel vom Militärisch-Politischen zum spirituellen Amt durchgemacht, vgl. Niehr, Hermann, ThWAT VII, 875f.

17 Wörtlich: » ... diese Worte, d.h. die prophetische Mitteilung«, II Chr 15,8. Der technische Terminus »prophetische Mitteilung« (נְבִיאָה) kommt überhaupt nur dreimal und nur im chronistischen Umkreis vor: II Chr 9,29; 15,8; Neh 6,12.

an Jahwe, den Gott Israels. Die Israeliten suchten ihn und er ließ sich von ihnen finden. In jenen Zeiten gab es keine Sicherheit beim Reisen, vielmehr herrschte in allen Bevölkerungen der Länder große Aufruhr. Ein Volk bekämpfte das andere, eine Stadt die andere, denn Gott brachte sie durch allerlei Katastrophen durcheinander. Ihr aber seid stark und laßt die Hände nicht schlaff hängen. Euer Tun wird belohnt werden! (II Chr 15,2-7)

Jeder Satz dieses Prophetenwortes hat seine intertextuellen Bezüge zum hebräischen Schriftkorpus; Vokabular, Argumentationsgang, Vorstellungswelt erinnern vor allem an Worte aus den Prophetenschriften,¹⁸ aber auch an dtr. Reden.¹⁹ Die Botschaft des Asarja ist in Geist und Wortlaut aus der Tradition zusammengefügt.²⁰ Damit erweist sie sich aber als authentisches Gotteswort.

Ähnlich liegen die Dinge in II Chr 20,15-17, der Ansprache Jahasiels »mitten in der Gemeinde« vor dem Kampf gegen die ostjordanische Koalition:

Paßt auf, ihr alle aus Juda, Jerusalem und du, König Josaphat. So spricht Jahwe zu euch: Ihr sollt euch nicht fürchten, ihr sollt euch nicht erschrecken vor diesem großen Heer! Ihr braucht nicht zu kämpfen, das ist Sache Gottes. Morgen sollt ihr über sie kommen. Sie werden den Höhenweg von Ziz heraufkommen, ihr trefft am Ende des Tals, vor der Wüste Jeruel auf sie. Da werdet nicht ihr kämpfen müssen. Stellt euch nur hin und seht zu wie Jahwe euch hilft, euch Judäern und Jerusalemern. Fürchtet euch nicht, erschreckt euch nicht. Morgen zieht ihnen entgegen, Jahwe wird bei euch sein.

Im Kontext des großen Sieges, den Josaphat und seine Gemeinde geschenkt bekommen, spielt die Prophetie des Jahasiel die Schlüsselrolle. Auch sie ist intertextuell erstellt: Außer auf die bekannte Form des Heilsorakels²¹ bezieht sich der Chronist auf die von Jahwe geführten Schlachten der Frühgeschichte Israels, besonders auf den Jahwe-Sieg am Roten Meer (Ex 14,13f). Die Worte des Mose dort sind mit II Chr 20,15.17 fast deckungsgleich: »Fürchtet euch nicht, stehet fest und sehet zu, was für ein Heil Jahwe heute an euch tun wird. ... Jahwe wird für euch streiten, und ihr werdet stille sein.« Damit bekommt der Ausspruch des Jahasiel eine geschichtlich und theologisch begründete Dignität. Er wird zum aktuellen, aus der Tiefe der Tradition geschöpften, göttlichen Heilszuspruch. Die flankierenden Aussprüche Josaphats, Gebet (V. 6-12)

18 V. 3f scheinen Hos 3,4f aufzunehmen; V. 6 klingt wie Jes 19,2 und in V. 7 können wir Töne wie in Jos 1,7-9 und Jer 31,16 hören usw.

19 V. 5 echot vielleicht Jdc 5,6; die eindringliche Ermahnung, die Entscheidung für Jahwe zu treffen und in seiner Gefolgschaft zu bleiben (V. 2) zieht sich durch die dtr. Reden genauso wie die Betonung der Umkehr (V. 4).

20 Japhet, *Chronicles*, 715f spricht geradezu von »citations from existing prophetic texts, slightly altered and sophistically intervowen ...«, und nennt als Quellen Hos 3,4; 5,15 – 6,1; Ez 38,21; Hag 2,22; Sach 14,13f; Am 3,9; Jes 9,18-20; Sach 8,10b; 11,6; Zeph 3,16; Jer 31,16b, a.a.O. 716

21 Vgl. Schoors, *God* [Anm. 11]; Williamson, *Hugh Godfrey Maturin: Israel in the Book of Chronicles*, Cambridge, 1977, 297 – 299.

und Kriegspredigt (V. 20), haben nicht denselben Rang. Das wird auch aus der Tatsache klar, daß Josaphat ausdrücklich zum »Glauben« (Vertrauen) an (auf) Jahwe und seine Propheten aufruft (V. 20b).

Noch ein drittes Beispiel soll die theologische Schwergewichtigkeit der chronistischen Prophetenworte belegen. In dem schon erwähnten Krieg zwischen dem Davididen Ahas und dem Usurpator Pekach, hat der letztere die Oberhand gewonnen, weil Jahwe dem abtrünnigen Judäer zürnte. Pekach erschlägt 120 000 Soldaten und nimmt 200 000 Menschen als Beute gefangen (II Chr 28,1-8). Der Jahwe-Prophet Oded tritt dem heimkehrenden Sieger vor Samaria entgegen:

Seht, weil Jahwe, der Gott eurer Väter, über Juda zornig ist, hat er sie in eure Gewalt gegeben. Ihr habt sie aber mit einer solchen Wut erschlagen, daß es zum Himmel schreit. Nun wollt ihr euch auch noch die Leute von Juda und Jerusalem zu Sklaven und Sklavinnen nehmen. Ist das nicht eine schwere Sünde für euch gegenüber Jahwe, eurem Gott? Hört bitte auf mich: Bringt die Gefangenen zurück, die ihr von euren Brüdern genommen habt. Denn der Zorn Jahwes liegt über euch. (II Chr 28,9-11)

Die Überziehung eines Gottesauftrages zur Bestrafung eines anderen Volkes wirkt wie ein Bumerang, so sagten wir oben. In der Hauptsache aber scheint sich der Prophetenspruch auf die Armen- und Sklavengesetzgebung im Alten Testament zu stützen, besonders auf Lev 25. Dort wird die Versklavung von Volksgenossen strikt abgelehnt und durch ein kompliziertes Rechtsgefüge zum möglichst günstigen Freikauf aus der Schuldknechtschaft ersetzt.²² Der chronistische Prophet erweist sich also auch in diesem wichtigen Abschnitt als ein Verkünder des Jahwewillens, wie er in der Tora festgehalten ist.

IV Toraverkündigung und Prophetie

Wie stellten sich die Chronisten – aufgrund zeitgenössischer Gewohnheiten – Wesen und Gebrauch der Tora vor? Können wir eine (vorläufig) abgeschlossene Sammlung von verbindlichen Schriften voraussetzen? Ist die in Neh 8 erkennbare liturgische Verwendung der Tora im chronistischen Werk bekannt? Was haben die Propheten (Seher; Gottesmänner) mit der Verkündigung des schriftlich fixierten Gotteswillens zu tun? Wie verhält sich ihre Botschaft zu der des Mose?

Die Chroniken übernehmen anstandslos die dtr. Vorstellungswelt vom »Buch der Tora«, das von »Mose« stammt und von Jahwe erlassen ist.²³

22 Die Literatur zum Erlaßjahr ist besonders im letzten Jahrzehnt wegen der Verschuldungsproblematik der Drittweltländer angewachsen, vgl. Gerstenberger, Erhard S.: »... zu lösen die Gebundenen«: Kampagne Erlaßjahr 2000. In: Peschke, Doris (Hg. in): Kirchlicher Entwicklungsdienst der EKHn, Frankfurt, 1999, 59 – 96.

23 Vgl. besonders II Chr 34,14-21 mit II Reg 22,8-13; ferner II Chr 25,4; 35,12 (»Buch des Mose« = chronistische Verkürzung aus »Buch der Tora Moses«? vgl. II Reg 14,6); II Chr 34,30 (»Buch des Bundes«).

Dieses »Buch« dient aber in den relevanten Passagen nicht der gottesdienstlichen Liturgie wie in Neh 8, sondern ausschließlich der religiösen und zivilen Unterweisung. Es wird sogar von den Lehrenden auf eine Schulungsreise durch Israel mitgeführt (II Chr 17,9), doch wohl als Beleg und Quelle der göttlichen Anordnungen. Gängig ist in den beiden Chronikbüchern auch die inhaltliche Auffüllung von תורה mit den bekannten Ausdrücken für Einzelgebote: מִצְוָה (II Chr 14,3; 31,21) מִשְׁפָּטִים, חֻקִּים (II Chr 33,8), מִשְׁפָּטִים, חֻקִּים, מִצְוָה (II Chr 19,10). Die erweiternden Termini sind teilweise offenbar parallel zu תורה gesetzt, so daß eine übergeordnete Bedeutung der Tora offenbar noch nicht gegeben ist.²⁴ Ganz klar kommt hingegen die pädagogische Verwendung des schriftlich fixierten Gotteswortes heraus: Diejenigen, welche mit der Torah Jahwes umgehen, »instruieren« (יָרָה, hif; II Chr 15,3), »lehren« (לָמַד, piel; II Chr 17,9), »warnen« (וָהַרַּע, hif; II Chr 19,10) die anderen. Eine Lesung im gottesdienstlichen Zusammenhang wird in den Chronikbüchern nicht erwähnt. Die liturgischen Versammlungen leben vom Kultgesang (exemplarisch I Chr 16) und den live-Ansprachen bzw. Gebete der geistlichen Leiter, zu denen historisch verfremdet auch Könige gehören (vgl. II Chr 20,5-12). Dagegen gewinnt der Aspekt einer von der Gottesdienstversammlung unabhängigen Glaubensunterweisung kräftigere Konturen.

Entscheidend für uns aber bleibt die Frage, welche »Amtspersonen« mit der Verwaltung der Tora befaßt sind. Wie weit sind Propheten in ihre Verkündigung eingebunden und welches Verständnis des prophetischen Amtes resultiert aus diesem Umgang mit den heiligen Schriften? Daß auch die Vorstellungen von Wesen, Umfang und Gebrauch der Tora selbst von der Verhältnisbestimmung zum prophetischen Wort abhängen, versteht sich von selbst.

In einigen zentralen Abschnitten über die Tora-Unterweisung kommen Propheten nicht vor. Durch II Chr 15,3 erfahren wir – allerdings in einer Prophetenrede! – von »lehrenden Priestern«²⁵. König Josaphat sendet eine gewichtige Kommission von Tora-Lehrern in alle judäischen Lande (II Chr 17,7-9). Sie besteht aus שָׂרִים (»Anführer; Fürsten«), Leviten und Priestern, aber es ist nicht ganz klar, wem die eigentliche Lehrfunktion gebührt. Leviten sind in der Überzahl (8 Personen), Priester in der Unterzahl (2 Personen; dagegen 5 königliche Beamte) vertreten. Dem Zahlenproporz nach müßten die Leviten die Hauptlast der Aufgabe tragen (vgl. Neh 8,7: die Lesung des originalen Gotteswortes in hebräischer Sprache gebührt dem Priester [aber auch: Schreiber!] Esra, Neh 8,1-5). Im Kontext des Buches Esra liegt die Verpflichtung zur Volksbildung tatsächlich beim Großkönig und wird von ihm an seine Gesandten delegiert (Vgl. Esr 7,25), so wie in unserem Text an Josaphat exemplifiziert. Mit Recht meint Sara Japhet: »Taking all this into

24 Ähnliche Parallelisierungen: Ex 24,12; II Reg 17,37.

25 MT hat den exemplarischen Singular, in einer LXX – Handschrift fehlt der Ausdruck.

account, it would seem that the precise terms of the Chronicler's account here reflect a post-exilic reality, anachronistically projected back to the age of the monarchy.«²⁶ Wenn das richtig ist, dann können wir durch vorsichtige Abhebung der historischen Einkleidung eine für die Toralehre verantwortliche, nachexilische Gemeindeleitung erkennen, die von Laien (שָׂרִים) angeführt wird und in der die alten sakralen Ämter, Leviten und Priester, ausführende Organe zu sein scheinen. Bei den Laien könnte es sich um Schreiber, Schriftgelehrte, weise Traditionshüter handeln, die für die Mitteilung des Gotteswillens die Hauptverantwortung trugen. Die Tätigkeit der gesamten Kommission ist präzise mit »lehren«²⁷ bezeichnet, d.h. sie besteht aus mündlicher Mitteilung und Einprägung der Gottesworte. – Ein weiterer Text aus der chronistischen Josaphat-Überlieferung gibt Aufschluß über die juristische Seite der Tora-Vermittlung (II Chr 19,4-11). Josaphat, verantwortlich für die Bindung Israels an Jahwe, reist als Volksmissionar durch ganz Judäa (V. 4). Er bestellt »Richter«, die offenbar auf Tora-Basis (»Wort des Entscheidens«, V. 6b) die zivile Rechtsprechung verwalten (V. 5-7). Als Apellationsgremium für diese lokalen Schiedsgerichte wird in Jerusalem eine oberste Instanz eingerichtet, die aus Priestern, Leviten und Sippenhäuptern besteht (V. 8; vgl. Dtn 17,8-13). Die Dreiständevertretung von II Chr 17,7-9 ist erneut sichtbar, nur in anderer Anordnung. Jetzt führen die Leviten, nicht die Laien, das Gremium an, welches zusätzlich noch in religiösen Fragen dem Hohenpriester, bei säkularen (»königsrelevanten«) Anlässen einem נָגִיד (»Vorsteher«) unterstellt ist (II Chr 19,8-11). Seltsam undeutlich ist die Rolle der Leviten: Sie dienen als שְׂרָיִם, »Exekutivorgane« (?).²⁸ Entscheidend ist für uns: Die chronistischen Texte bezeugen eine schriftliche Tora, vielleicht in mehreren Kategorien, die von Gemeindebeauftragten dem Volk lehrhaft vermittelt wird. Die alten sakralen Funktionsträger sind bei der Handhabung der Tradition überlagert von Laienführern bzw. Leviten. Tora ist schriftlich fixiertes Gotteswort, aber die festgelegten Jahwe-Richtlinien verlangen nach lebendiger Interpretation; sie schließen aber anscheinend auch Hinzufügungen nicht aus. Die strikte Kanonsformel: »nichts hinzutun, nichts weglassen« (vgl. Dtn 4,2; 13,1) scheint hier nicht zu greifen. An dieser Stelle muß noch einmal von den Propheten und ihrem Verhältnis zur Tora die Rede sein.

Eine direkte Aussage wie »Die Propheten verkündeten Tora« oder dergleichen ist in den Chronikbüchern nicht zu finden.²⁹ Dtr.

26 Japhet, *Chronicles*, 749.

27 Das Verb למַר, *piel*, und seine Synonyme spielt die Hauptrolle, vgl. Kapelrud, Arvid S.: *ThWAT* IV, 576 – 582.

28 Die ganze Unsicherheit im Blick auf die Entstehung dieses »Amtes« kommt bei Schunck, Klaus-Dietrich: *ThWAT* VII, 1257 zum Vorschein: »Offenbar griff Chr das vorstaatlich Amt des *šōter* wieder auf ...«.

29 Sach 7,12 formuliert z.B.: Sie wollten nicht hören »Tora und Worte, die Jahwe Zebaoth durch seinen Geist mittels der früheren Propheten geschickt hatte ...«. Auch

Beschreibungen kommen näher an den Sachverhalt der Tora-Verkündigung heran: Die oben Anm. 12 zitierten Aussagen über die kontinuierliche Tätigkeit der früheren Propheten im Dienste Jahwes bestimmen das von ihnen Gesagte als »Wort« oder »Stimme« Jahwes!³⁰ Und die schon erwähnte chronistische Bezeichnung der geistbegabten Prophetenansprache als »Wort« Jahwes oder »Prophezeiung« (נְבוּאָה), bzw. »Schauungen« (חֲזוֹן)³¹ spricht für sich: Prophetische Rede hat in der exilisch-nachexilischen Zeit offenbar ein eigenständiges aber auch in eine feste Beziehung zur Tora gesetztes Gewicht. Wie sehen das die chronistischen Überlieferer im einzelnen?

Oben ist bereits auf die intertextuelle Konstruktion von Prophetenrede hingewiesen worden. Diese Feststellung läßt sich erweitern. Nicht nur lehnen sich chronistische Prophetenreden an (schriftliche!?) Überlieferungen der Jahwe-Glaubensgemeinschaft an, sie ergeben auch in einem charakteristischen, exilisch-nachexilischen (d.h. tora-artigen) Predigt- und Mahnstil. Bei aller Unterschiedlichkeit z.B. der dtr. und chronistischen Sprache sind beiden in der prophetischen Variante gemeinsam die eindringliche, direkte Anrede vorwiegend an das Volk (die Gemeinde), der Aufweis von möglichen alternativen Verhaltensweisen gegenüber Jahwe, die Mahnung zu Treue und Glauben, die Schilderung der bösen Folgen jedes Ungehorsams etc. Die drei oben vollständig zitierten, aus unterschiedlichen (fiktiven) Situationen stammenden Prophetenreden (II Chr 15,2-7; 20,15-17; 28,9-11) mögen noch einmal als Hauptbeispiele dienen.

Formal gesehen fällt auf, daß den chronistischen Prophetenreden überwiegend jegliche prophetische Rahmungen fehlen. Zwar kennen die Chronisten die dtr. »Boten«- und »Wortereignisformel«, sie wenden sie auch sparsam über ihre Vorlagen hinaus an.³² Die große Mehrzahl der prophetischen Reden ist aber überhaupt nicht »prophetisch« ein- oder ausgeleitet, sondern beginnt scheinbar abrupt oder mit einem erkennbar weisheitlichen, bzw. homiletisch – didaktischen Auftakt: II Chr 15,2

hier könnte sich eine zweifache Gestalt des Gotteswortes andeuten: »Tora« und »Worte«!

30 Jer 7,28; 25,8; 26,5.7.12f; 29,19; 44,26.29 u.ö. Die (jüngere) prophetische »Eröffnungsformel«: »Das Wort Jahwes kam/geschah zu ...« besonders im Jeremia und Hesekielbuch belegt ebenfalls den hohen Rang des geistbegabten Ausspruchs neben der Tora. In Jer 36 geht es exemplarisch um die Verschriftlichung der Prophetenworte, die damit fast auf einer Stufe mit der Tora gesehen werden.

31 Zum erstgenannten Terminus vgl. Anm. 17; zum zweiten II Chr 9,29 (hapax): Dort scheinen drei verschiedene Arten von Prophetenschriften unter je einem Autorennamen (Natan; Ahia; Jä'do) genannt zu sein; vgl. die auffällig häufigen Hinweise auf sonst unbekannte Prophetenwerke: I Chr 29,29; II Chr 12,15; 13,22; 26,22; 32,32; 33,19.

32 In I Chr 17,4.7; 21,10; II Chr 11,4; 34,23f liegt die Botenformel der dtr. Quellen »so spricht Jahwe« vor; an wenigen Stellen benutzt Chr sie anscheinend aus eigenem Antrieb (z.B. II Chr 12,5; 20,15; 21,12). Einmal ist der Jahwe-name durch יהוה ersetzt (II Chr 24,20) und einmal verwendet Chr die Wortereignisformel »es kam das Wort Jahwes zu ...« (II Chr 12,7; vgl. I Chr 22,8).

(Aufmerksamkeitsruf; Gruß); 16,7 (Begründung für Unheilsansage); 20,15 (Aufmerksamkeitsruf; danach: Botenformel); 20,37 (Begründung für Unheilsansage); 25,7 (Anrede des Königs); 25,15 (rhetorische Frage); 28,9 (Aufmerksamkeitsruf). Was bedeutet der Verzicht auf eine »klassische« Rahmung von Prophetenreden, die doch im Kontext recht wichtig sind und auf jeden Fall direkte Kommunikation Jahwes enthalten? Warum ist die »Botensituation« nicht gebührend markiert? Eine Erklärung könnte sein: Das Prophetische sollte weder formal noch inhaltlich, noch qualitativ von den Tora – Vorschriften Jahwes abgesetzt werden. Oder: Die Tora, die ja Mitteilung des Gotteswillens durch Mose, den Gottesmann, war, unterschied sich höchstens situativ von der aktuellen Prophetenrede. Qualitativ waren Mose-Tora und aktuelle Prophetenrede einander gleich: Sie waren autoritatives Jahwe-Wort. Dieser Einschätzung kommen weitere form- und gattungsgeschichtliche Merkmale der chronistischen Prophetenrede entgegen. Die relevanten »Prophetien« an Schnittpunkten der chronistischen Darstellung tendieren in die Richtung lehrhafter und normierender Vorträge, wie sie im Grunde auch in dtr. Schichten vorhanden sind. Das Buch Deuteronomium ist schließlich eine einzige Ansprache Moses, des Mannes Gottes; die »Prosapredigten« Jeremias fallen in die gleiche Kategorie. Und die Bezeichnung »Mann Gottes« verrät ein exilisch-prophetisches Verständnis dieser Praxis. So liefert die verheißende, aber auch warnende Rede Asarjas (II Chr 15,2-7) die theologisch-geschichtliche Grundlage für die Beurteilung Asas, die dann durch das Gerichtsurteil Hananis (II Chr 16,7-10) verdeutlicht wird. Die gültige Lehre hat den Rang einer Tora-Regel: »Jahwe ist bei euch, solange ihr bei ihm bleibt« (II Chr 15,2b_α). Der schon erwähnte intertextuelle Kompositcharakter der Passage stützt den hohen Wert der Prophetenrede. Hananis Strafansage und sein Leiden um Jahwes willen (II Chr 16,7-10) runden die Geschichte Asas ab; es ist eine Geschichte der guten und schlechten Beziehung zum Wort Jahwes, das in beiderlei Gestalt, als Tora und aktuelle, geistgewirkte Prophetenmitteilung, wirksam wird. Der Brief des Elia an Joram (II Chr 21,12-15) und die Strafworte Eliesers an Josaphat (II Chr 20,37) haben eine ähnliche Funktion. – Die Rede Oeds an die siegreichen Truppen Pekachs (II Chr 28,9-11) ist ein Musterbeispiel für den direkten Eingriff Jahwes in das Geschehen, mittels einer argumentierenden, um das Problem der Schuld kreisenden Prophetenbotschaft. Eine theologische Analyse der Situation (im Lichte der Tora, das versteht sich von selbst!) ergibt: Pekachs Truppen haben den Strafauftrag gegen Juda übererfüllt (V. 9). Wollen sie jetzt ihr Sündenkonto weiter belasten, indem sie die Kriegsgefangenen in die Sklaverei treiben, gegen alle Verbote der Tora?³³ »Ist [das] nicht auch bei

33 Das Vokabular (כָּבַד, »niedertreten«, »unterjochen«; »Sklaven; Sklavinnen«) legt Bezüge zu Lev 25,25-55 und Jer 34,8-16 nahe.

euch Schuld gegenüber Jahwe, eurem Gott?» (V. 10b).³⁴ Das mächtige, wirksame Gotteswort durch den Prophetenmund und auf der Grundlage der Tora führt zur Revision des Geschehens (V. 14f). Die theologische, schriftgemäße Argumentation der Sippenhäupter mit imperativer Anweisung (V. 13) gibt den entscheidenden Anstoß zu der Wende. Eine enge Parallele ist II Chr 25,7f, die Rede eines anonymen Gottesmannes an Amazja, einschließlich eines Verbotes. – Am wichtigsten für uns ist die Rede Jahasiels in II Chr 20,15-17, die ja – trotz oder gerade wegen der Kriegssituation – in einer Vollversammlung der Gemeinde stattfindet (V. 13f). Sie beginnt mit dem Aufmerksamkeitsruf (»Hört zu, ganz Juda und Bewohner Jerusalems ...« V. 15a). Er erinnert sowohl an weisheitliche Lehrrede (vgl. Prov 4,1; 7,24) wie an jesajanische Verkündigung (vgl. Jes 28,23; 34,1; 49,1; 51,1.4; aber auch Hos 5,1), besonders im Verein mit dem bekannten göttlichen Zuspruch »fürchtet euch nicht, verzagt nicht!« (II Chr 20,15b.17b). Die an zweiter Stelle folgende Botenformel (V. 15b) gehört vielleicht traditionell zur Gattung der prophetischen Kriegsansprache. Im übrigen aber dominiert der starke göttliche Zuspruch: »Nicht euer ist der Kampf, sondern Gottes« (V. 15bß): ein »kanonischer« Grundsatz, der von Ex 14 bis Jes 7 und darüberhinaus eine wichtige Rolle spielt. In unserem Kontext wird die entscheidende prophetische Mitteilung durch Josaphat, der sich vorher auf die Heilszusage hin mitsamt der Gemeinde anbetend niedergeworfen hatte (V. 18; liturgisches Responsorium V. 19!), aufgenommen und verstärkt: »Glaubt an Jahwe, euren Gott, und ihr werdet fest bleiben; glaubt an seine Propheten, und ihr werdet Erfolg haben!« (V. 20bß).³⁵ Das prophetische Wort bekommt also hier – neben dem nicht direkt genannten Tora-Wort – seine zentrale gottesdienstliche Bedeutung.

V Schluß

Die Tatsache, daß in den Chronikbüchern eine normale gottesdienstliche Lesung der Tora nicht erwähnt wird, muß zwar auffallen,³⁶ stellt aber kein ernsthaftes Hindernis dar, göttliches Propheten- und Buchwort zu parallelisieren. Das schriftliche fixierte Gotteswort scheint in den Chronikbüchern so allgegenwärtig, daß seine Rezitation anscheinend nicht erwähnt werden muß. Das Alltägliche geht in der chronistischen

34 Der MT Text ist schwierig, LXX liest anders. Japhet wörtlich: »Have you not sins of your own against the Lord your God?« (dieselbe, Chronicles, 854).

35 Dreimal erscheint das Verb חָזַק, hiphil und niphil in diesem Zusammenhang; vgl. Gen 15,6; Ex 14,31; Dtn 1,32; II Reg 17,14; Jes 7,9; Jepsen, Alfred: ThWAT I, 313 – 348.

36 Die Darstellungen von Gottesdiensten betonen Liturgie (Gesang; Gebet; Segen; Ansprachen) und (Fest)Opfer: vgl. I Chr 16; II Chr 6f; 29f; 35,1-19. Auch die chr Bundesschlüsse (vgl. II Chr 13,5; 15,8-15; 23,16-21; 29,10; 34,29-33 [nur hier: Lesung »aus dem Buch des Bundes«, V. 30.31 = II Reg 23,30]) verzeichnen keine Lesungen, wie doch in Dtn 29-30; 31,9-13 oder Jos 24,26 vorausgesetzt.

Darstellung ohnehin unter in dem fortschreitenden Geschichtsprozeß, der allerdings seinen Hauptakzent in der Etablierung dauerhafter Institutionen erhält. So kommt es, daß trotz vielfältiger Hinweise auf die Tora des Mose deren Konturen undeutlich bleiben. Doch lassen sich Vermutungen anstellen:

Eine oder mehrere Sammlung(en) von »Büchern« mit Traditionsstoffen (Erzählungen; Normsammlungen; Gebeten; Hymnen; Prophetenworten; Spruchmaterial usw.) ist / sind in jedem Fall für die jüdische Gemeinde anzunehmen. Die Verschriftlichung von Traditionen zur Identitätssicherung lag in der Luft, zumal vermutlich damals auch der persische Zarathustraglaube Züge von Buchreligion annahm.³⁷ Nur dürfen wir uns die kanonische Fixierung solcher heiliger Schriften nicht zu eng oder schematisch vorstellen. In der frühen Geschichte der *canones* hat es durchaus verschiedene Stadien und Grade von redaktioneller und theologischer Abgeschlossenheit und lokalen Sonderentwicklungen (Schreiberschulen!) gegeben.³⁸ Die in den Chr vorausgesetzte Situation zeichnet sich nun dadurch aus, daß prophetische Stimmen neben dem regulären Gebot Jahwes »durch Moses« massiv zu Gehör kommen konnten. Setzen wir den Fall, daß die chr Prophetenauftritte der Geschichte in der gelebten Form auch im 4. Jhdt. v. Chr. geschehen konnten: Dann sind sie, wie beschrieben, vorwiegend im Rahmen persönlicher Begegnung zwischen Prophet und Leitungsfigur (früher: Monarch) oder mitten in der Gemeindeversammlung zu denken. Die Verbindung mit Liturgen, levitischen Sängern, Amts-personen scheint dabei für die Chronisten nicht ausschlaggebend gewesen zu sein. Eher war ihnen die gattungsmäßige und substantielle Nähe der Prophetenrede zur Tora des Mose wichtig. Eine lebendige Prophetie hätte sich in der Perserzeit im Rahmen von Tora-Ordnung, Gemeindestruktur, gottesdienstlicher Versammlung in den homilie-artigen Reden geäußert.

Nehmen wir die andere Möglichkeit ernst: Die Prophetenrede lag auch den Chronisten schon in schriftlichen Sammlungen von Propheten-erzählungen und Prophetensprüchen vor. Dann wäre in der über die dtr. Schichten hinausgehende Geltung der Prophetenrede als Gotteswort ein Zeichen für einen vorhandenen, entstehenden, schon gottesdienstlich benutzten Prophetenkanon gesetzt. Entsprechend der Vielfalt der Gebots-sammlungen des Mose könnten selbstverständlich unterschiedliche Sammlungen prophetischer Texte in gottesdienstlichem (Lese-) Gebrauch gewesen sein. Die erstaunlich häufigen Nennungen von Prophetenschriften, auf die die Chronisten stereotyp als Quellen verweisen,³⁹

37 Die Datierung ist jedoch unsicher, vgl. Stausberg, Michael: Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, Bd. 1, Stuttgart, 2002, 22 – 27; 69 – 101.

38 Vgl. Davies, Philip R.: Scribes and Schooles. The Canonization of Hebrew Scriptures, Louisville, 1998; Sanders, James A.: Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism, Philadelphia, 1984; derselbe, From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm, Philadelphia, 1987.

39 Vgl. oben Anm. 31.

könnte diese Vermutung stützen. Wir hätten dann in der chronistischen Wertschätzung prophetischer Rede einen indirekten Hinweis auf die Anfänge der verschrifteten Prophetentraditionen vor uns, der in der dtr. Literatur noch vollkommen fehlt.